الحلولية والتوحيد والعلمنة الشاملة: حالة اليهودية (أطروحة ماكس فيبر وبيتر برجر)

عبدالوهاب المسيري*

من القضايا الأساسية التي أثيرت في علم الاجتماع الغربي قضية علاقة التوحيد والتجاوز بالعلمنة الشاملة، إذ يذهب بعض المفكرين إلى أن التوحيد هو الذي يؤدي إلى ظهور العَلمنة والعَلمانية، وذلك عبر مرحلتين:

١ ـ مرحلة ترشيد العبادة وحياة المؤمن والعالم بأسره في إطار (المطلق المتجاوز للطبيعة / المادة).

٢ ـ يعقب هذا مرحلة أخرى يضْمُر فيها المطلق تدريجيا (وتحل المرجعية الكامنة في الإنسان والطبيعة، أي المرجعية المادية، محل المرجعية المتجاوزة لهما إلى أن يختفي الإله تماما. حينئذ يتم ترشيد حياة الإنسان والعالم بأسره في إطار الواحدية المادية.

وهي إشكالية قد تبدو غريبة بعض الشيء، ولكنها إشكالية هامة للغاية يمكن فهمها حين تفهم الحلقات المتتالية التي يطرحها دعاة هذا النموذج التفسيري، ونحن نطرح تصوراً مغايراً و"متتالية" مختلفة تستند إلى تعريفنا للعلمانية (الشاملة) باعتبارها منظومة كامنة في الحلولية الكمونية وليست في التوحيد.

* الدكتور **عبد الوهاب المسيري**، أستاذ متقاعد، مصر.

وقد يكون من المفيد ابتداء أن نعرّف بعض المصطلحات التي سنستخدمها في عرضنا لهذه الإشكالية. وأول هذه المصطلحات مصطلح **الواحدية**، الذي يعني أن ثمة جوهرا في الكون، على الرغم من كل التنوع الظاهري، ينفي وجود الحيز الإنساني والثنائية الناجمة عن وجوده. ومن ثم فإن القوانين التي تسري على الطبيعة (المادة)، تسري على الإنسان.

و "التوحيد" هو الإيمان بأن المبدأ الواحد، مصدر تماسك العالم ووحدته وحركته وغايته، هو "الإله"، خالق الإنسان والطبيعة والتاريخ، وهو الذي يحركهم ويمنحهم المعنى ويحدد لهم الغاية، ولكنه مع هذا مفارق لهم لا يحل فيهم أو في أيٍّ من مخلوقاته ولا يتوحد معها، وهو ما يعني أن النظم التوحيدية تولّد ثنائية أساسية، تبدأ بثنائية الخالق والمخلوق، التي يتردد صداها في ثنائية الإنسان والطبيعة، ثم في كل الثنائيات الأخرى في الكون، وهذا يعني أن العقائد التوحيدية لا تسقط في الواحدية.

ونحن نذهب إلى أن **الحلولية الكمونية الواحدية** هي مذهب الحلول أو الكمون القائل بأن كل ما في الكون: "الإله والإنسان والطبيعة" مكوّن من جوهر واحد، ومن ثم فإن العالم متماسك تماسكاً عضوياً لا تتخلله أية ثغرات ولا يعرف الانقطاع، ومن ثم ينكر هذا المذهب وجود الحيز الإنساني المستقل كما ينكر إمكانية التجاوز. وفي إطار الحلولية الكمونية يمكن رد كل الظواهر مهما بلغ تنوعها وعدم تجانسها، إلى مبدإ واحد كامن في العالم. ومن ثم تتم تسوية الإنسان بالكائنات الطبيعية، وتلغى كل الثنائيات، وتسود الواحدية الصارمة، وتصبح كل الأمور نسبية.

ويرتبط مصطلح "الحلولية الكمونية" بمصطلح **"وحدة الوجود"**، ويتعين القول بأن مركز العالم (المبدأ الواحد) حالّ وكامن فيه، وهو يتبدّى في صيغتين مختلفتين ظاهراً، هما في واقع الأمر صيغة واحدة على الرغم من اختلاف التسميات التي تطلق عليهما:

١ ـ في المنظومات الحلولية الكمونية الروحية (وحدة الوجود الروحية)، يسمى المبدأ الواحد "الإله"، ولكنه إله يحلّ في مخلوقاته ويمتزج، ثم يتوحد معها ويذوب فيها

تماماً، بحيث لا يصير له وجود دونها ولا يصير لها وجود دونه (حلولية شحوب الإله). فهو إله اسماً، ولكنه هو الطبيعة / المادة فعلاً. وقد طوّر **هيجل** هذه الصياغة، فتحدث عن "الروح المطلق"، أو "روح التاريخ" فبدا وكأنه يتحدث عن أمور روحية مثالية، ولكنه في واقع الأمر يتحدث عن عناصر مادية محسوسة.

٢ - في المنظومات الحلولية الكمونية المادية (وحدة الوجود المادية)، يتم الاستغناء تماماً عن أية لغة روحية أو مثالية؛ ويسمّى المبدأ الواحد "قوانين الطبيعة"، أو "القوانين العلمية"، أو "القوانين المادية"، أو "قوانين الحركة"، (ولذا فنحن نسميها "حلولية بدون إله"). هذا القانون هو قانون شامل يمكن تفسير كل الظواهر ـ ومن بينها الظاهرة الإنسانية ـ من خلاله.

ونأتي أخيرا إلى مصطلح **العَلمانية الشاملة، والعَلمانية الجزئية**، أما العلمانية الجزئية فهي فصل الدين عن الدولة، أي فصل المؤسسات الدينية (الكهنوت وغيره) عن المؤسسات السياسية، وهو تعريف يلزم الصمت تجاه المرجعية النهائية للمجتمع ومنظوماته القيمية والمعرفية، أما العَلمانية الشاملة فهي رؤية واحدية شاملة تدور في إطار المرجعية الكامنة المادية، تردُّ الكون بأسره إلى مبدأ واحد كامن فيه، ومن ثم فهي لا تفرق بين الإنسان والطبيعة، بل تراهما مادةً واحدةً (نسبية) لا قداسة لها، خاضعة للقانون الطبيعي نفسه، ومن ثم يمكن إخضاعها للمقاييس الكمية الرياضية، دون الرجوع إلى أية قيم مطلقة (معرفية كانت أم أخلاقية)، لزيادة التحكم فيها وتوظيفها، أي إنها رؤية تستبعد الإنسان المركب الرباني، وتستبعد أيضاً مقدرته على تجاوز ذاته الطبيعية والطبيعة / المادة، ليحل محله الإنسان الطبيعي المادي ذو البعد الواحد.

والترشيد هو إعادة صياغة الواقع والذات في ضوء **نموذج ما**، قد يكون هذا النموذج دينيا (الإله المتجاوِز)، ولكن يمكن أيضا أن يكون ماديّاً كمونيا متمركزا حول الإنسان وعقله، أو متمركزا حول الطبيعة / المادة. وما يهمنا في سياق هذه الدراسة هو النموذج الثاني، الأكثر شيوعا في العصر الحديث، وهو النموذج الواحدي

المادي الذي يجعل الطبيعة أو المادة (لاعقل الإنسان) هي موضع الكمون. والترشيد العلماني الشامل هو ترشيد مادي يأخذ شكل تبني الأساليب العلمية الموضوعية والبيروقراطية اللاشخصية في عملية تفسير الواقع وإدارة المجتمع وإعادة صياغته، ورفض الالتفات إلى التقاليد والأعراف الأخلاقية الموروثة وكل المطلقات المتجاوزة والثنائيات، وهي عملية شاملة تخضع كل شيء لقانون الأرقام والعقل. والترشيد، بهذا المعنى، هو عملية تجريد للعالم في إطار النموذج الواحدي الكموني المادي بحيث يستبعد كل ما لا يتطابق مع هذا النموذج، أي كل ما هو متجاوز لعالم الطبيعة / المادة. والعلمنة الشاملة أيضا عملية تطبيع، أي إدراك الإنسان باعتباره ظاهرة طبيعية وجزءاً عضوياً لا يتجزأ من الطبيعة / المادة، وعلى أساس أن ما يسري عليه يسري عليها، أي أنّ العلمنة الشاملة هي عملية نزع القداسة عن الكون ورؤيته في إطار قانون مادي واحد كامن فيه، ومن ثم فهي عملية ترشيد وتجريد وتطبيع، ويشكل هذا التعريف إطار مناقشتنا لآراء عالم الاجتماع الألماني "ماكس فيبر" وآراء عالم الاجتماع الأمريكي "بيتر برجر" في موضوع علاقة التوحيد بالترشيد ومن ثم العلمنة، وتطبيق هذا على حالة اليهودية.

يذهب ماكس فيبر إلى أن اليهودية، بوصفها ديانة توحيدية، قامت بعمل أساسي في عملية الترشيد. فديانات الشرق الأقصى الحلولية الكمونية تهدف إلى أن يصبح المؤمن في حالة اتزان مع نفسه ومع الطبيعة ومع الخالق.وهي تختزل المسافة بين الإنسان من جهة والإله والطبيعة من جهة أخرى، فهي ديانات ترى الإله حالاًّ في الطبيعة والإنسانِ كامنا فيهما. أما الديانات التوحيدية فهي تضع مسافة بين الخالق والمخلوق، إذ إن الخالق متجاوِز للطبيعة والإنسان، مُنَزَّهٌ عنهما، ولذا لم يعد هدف المؤمن هو الاتزان مع الدنيا وعالم الطبيعة ومع نفسه وإنما التحكم فيها. ويرى فيبر أن هذه المحاولة من اليهودية للتحكم في الذات والعالم، باعتبارها أولى الديانات التوحيدية، أثرت ـ حسب تصوره ـ تأثيراً حاسماً في هذا المضمار، فهو يرى مثلاً أن السحر يعوق التقدم وترشيد الحياة الاجتماعية والاقتصادية. واليهود هم أول من تحرروا من نير

السحر، فقد أسقطوا الآلهة المختلفة وحولوها إلى شياطين لا قداسة لها. ويعود هذا إلى تبني اليهودية لما سماه فيبر "الروح الشعبية أو الجماهيرية" التي تتلخص رؤيتها فيما يلي:

١ ـ صاغت الروح الشعبية فكرة العدالة الإلهية (بالإنجليزية: ثيوديسي Theodicy)، وهي قضية لماذا خلَق الإلهُ العادلُ الشَّر؟ والرد اليهودي على هذه القضية رد عقلاني، فالإله كيان عقلاني رشيد، ويأتي بأفعال دوافعها عقلانية مفهومة للإنسان، والإنسان كيان حر مسؤول عما يقترفه من آثام وعما يأتيه من أفعال خيّرة.

٢ ـ حارب المدافعون عن الرؤية الشعبية فكرة أن قرارات الخالق نهائية ولا يمكن تغييرها، وطرحوا بدلاً من ذلك فكرة أنه من خلال طاعة الخالق وتنفيذ وصاياه يمكن للإنسان أن يحوز على الرضا فيكافئه ويرفع عنه العذاب. ولكن الإنسان، في داخل هذا الإطار الأخلاقي، لايتسم بالخيلاء أو الثقة بالنفس، وهو ما يسميه فيبر "سيكولوجيا الفرسان"، فخالق الجماهير يتطلب الطاعة والتواضع والثقة فيه.

٣ ـ تنظر الروح الشعبية إلى المبادئ الأخلاقية باعتبارها نسقاً من الأخلاقيات العملية المرتبطة بالحياة واحتياجاتها.

٤ ـ ولذا، فإنها لا عناصر سحرية فيها، فالإنسان الذي لا يطيع الخالق سينزل به العقاب، ولا يمكن لأية صيغ سحرية أن تنقذه منه.

وحسب تصور فيبر، كانت السمتان الثالثة والرابعة هما الإضافة الإبداعية للتراث اليهودي الديني التوحيدي التي لم تظهر في الديانة المصرية أو البابلية (وهو رأي غريب بعض الشيء يغرق في التعميمات الكاسحة، ولكننا لا نناقشه حتى نستمر في عرض أطروحة فيبر). وقد ساهمت طبيعة المجتمع العبراني في تطوير السمات الأربع السابقة كلها (التي يمكن أن نسميها "توحيدية" باعتبار أنها تؤكد مسؤولية الإنسان الأخلاقية وحريته وعدم جدوى اللجوء للسحر والقرابين)، لأنه كان مجتمعا بدائياً مقسماً إلى قبائل تدخل في علاقة متكافئة فيما بينها في زمن الحرب، علاقة تستند إلى عقد أو ميثاق أو عهد (بالعبرية: بريت) يعقد بين القبائل من جهة ويهوه (إله الحرب) من جهة

أخرى. وقد ظهرت إسرائيل باعتبارها "شعب إله الحرب"، (وهذا هو المعنى الحقيقي لكلمة "يسرائيل" حسب تصور فيبر). و لم يكن هناك إطار ثابت يضم كل هذه القبائل، وإنما كانت هذه القبائل تدخل في علاقة مؤقتة تحت قيادة آسرة (كاريزمية) يطلق عليها اسم "القضاة"، وهم "أنبياء حروب" على حد قول فيبر. وكان الجميع متساوين داخل هذا الإطار، فكلهم يضطلعون بالوظائف نفسها، ويؤدون الواجبات نفسها، ويتمتعون بالحقوق نفسها. وقد كان هذا ممكناً لأن التكنولوجيا العسكرية كانت بدائية للغاية، إذ كانت الحروب تتم إما على الأقدام وإما على ظهور البغال، وكان على الجميع أن يتحملوا الأعباء نفسها، ويتجشموا المصاعب نفسها، ومن ثم ظهرت فكرة العهد التي ظلت شائعة في صفوف الجماهير اليهودية بكل ما تنطوي عليه من عقلانية وأخلاقية ومساواة بين أعضاء المجتمع العبراني، كان المذنب يطرد من حظيرة الدين أو يرجم بالحجارة، الأمر الذي يعني استبعاد السحر بوصفه وسيلة للتقرب من الخالق.

ثم ظهر النظام الملكي العبراني وغيَّر هذا الوضع تماما، فقد أعاد صياغة البناء الطبقي للمجتمع، وشكل حرسا ملكيا خاصاً وجيشاً نظاميا، وإدارة مركزية يتبعها نظام كهنوتي تابع للبلاط الملكي.

وقد تزامن ذلك مع تغير فنون الحرب وأدواتها، إذ ظهرت العربات الحربية والأحصنة، وكان المجتمع العبراني، قبل ظهور الملكية، مكونا من ثلاث طبقات:

أ ـ طبقة أرستقراطية حضرية تضم في صفوفها كبار الملاك الذين يعيشون من ريع ضياعهم.

ب ـ طبقة الجماهير (يستخدم فيبر الكلمة اللاتينية "بلبز plebs") التي كانت تضم الفلاحين الذين كانوا يتمتعون بقدر من الاستقلال الاقتصادي في بادئ الأمر قبل أن تتدهور أحوالهم فيما بعد، كما كانت تضم الحرفيين والرعاة.

جـ ـ طبقة البدو الرحل. وقد قامت الملكية بضم الأرستقراطية الحضرية إلى صفوفها وحولتها إلى نخبة حاكمة مع الكهنة والأرستقراطية العسكرية التي كوّنت طبقة

الفرسان، وحل كهنة البلاط المدربون محل أنبياء الحرب، وكل هذا يعني ظهور طبقات سياسية وعسكرية ودينية حاكمة متخصصة "الصدوقيون" يتم تجنيد أعضائها من شريحة صغيرة من السكان، وهو ما يعني استبعاد القاعدة العريضة من الجماهير (بلبز). وقد أدّى ذلك إلى اتساع الهوة بين طبقات المجتمع، وإلى ظهور عقيدتين سياسيتين متصارعتين. فتبنى أعضاء النخبة الحاكمة، لثقتهم الزائدة في أنفسهم، نفسية (سيكولوجيا) الفرسان (الحلولية). كما أن اعتمادهم على الريع من ضياعهم جعلهم يتبنون عبادة إله الخصب بعل (الحلولية) الذي كان يحكم الناس تماما كما يحكم الإقطاعي أقنانه وفلاحيه.

أما الجماهير ، فقد ازداد ارتباطها بالماضي البدوي البسيط وبمثله العليا وبعبادة يهوه. وقد قامت طبقة المثقفين الذين لم يجدوا مكانا لأنفسهم في الهيكل السياسي الملكي الجديد بقيادة هذه الجماهير، كما أن هؤلاء المثقفين هم الذين عمّقوا وطوَّروا ديانة يهوه. وكانت القضية الأساسية التي واجهوها هي قضية العدالة الإلهية (إذ كيف يمكن تفسير بؤس الجماهير؟)، فقاموا بتطوير العقيدة على أسس عقلانية للإجابة عن هذا السؤال بطريقة تلائم نفسية الجماهير وحسها الديني وتطلعها إلى توضيح ما يتعلق بمصيرها وحلمها بمستقبل مزدهر. ومن هنا، كان الإيمان بأن يهوه يتصرف ككائن عاقل يمكنه أن يغير قراراته. ويصبح أساس هذه الرؤية هو أن يحاول الإنسان أن يكتشف إرادة يهوه وتعاليمه، وأن يكشفها للجماهير حتى يمكنها أن تحاسب هذه التعاليم، وبالتالي يمكن التأثير في يهوه ليغير قراراته ولينقذ المؤمنين به من البؤس السياسي والاجتماعي.

وقد ورث الأنبياء تراث اللاويين وأنبياء الحروب (القضاة)، فحاولوا كأسلافهم اكتشاف إرادة يهوه وتحاشوا الطقوس السحرية، والنبي بحسب تعريف فيبر، هو "إيش هارواح" وهي عبارة عبرية تعني "رجل الروح"، ويضيف فيبر إلى هذه العبارة كلمة "عقلانية" ليصبح النبي هو رجل الروح العقلانية، أي المعادي للسحر والمنتمي إلى دعاة الترشيد، وهو أيضا رجل جماهير (ديماجوج أي مهيج)، وربط الأنبياء فكرة العهد أو

الميثاق مع يهوه برؤيتهم للمستقبل وللحرية النهائية لأعضاء جماعة يسرائيل، وكانوا يتصورون أن يهوه سيدخل مستقبلا في ميثاق، لا مع جماعة يسرائيل فحسب، بل ومع أعدائها ومع كل الشعوب، وحتى مع المملكة الحيوانية. ويرى فيبر أن إسهام الأنبياء يتلخص في أنهم عمقوا من عقلانية مفهوم يهوه فربطوا بينهم وبين الجماهير، وجعلوا من يهوه إلها للعالمين، وبذا حققوا الانتصار النهائي لعملية الترشيد التوحيدي على العناصر السحرية.

وقد ورث القدّيسيون تراث الأنبياء، وكانوا يمثلون طبقة البورجوازية الصغيرة، والحرفيين خاصةً، ومن هنا جاء التوجه العملي لعقيدتهم. وكانت شرعية القدّيسيين لا تستند إلى أية أعمال سحرية وإنما إلى التوراة، أي إلى تعاليم الخالق. وقد سيطرت رؤيتهم على اليهود في شتاتهم، أي في انتشارهم، بحيث أصبح النشاط الفكري الأساسي لليهود هو دراسة التوراة. إن هذه الرؤية لا بد أن تكون معادية للسحر ولعبادة بعل الحلولية المرتبطة بالسحر والطقوس الجنسية والقرابين البشرية، فهي رؤية تؤدي إلى ترشيد عملية الخلاص، بحيث لا يتم بطريقة عشوائية، وذلك عن طريق إرضاء الإله بالقرابين والتعاويذ كلما ظهرت الحاجة، وبلا منطق أخلاقي واضح وبالوسائل السحرية، وإنما يتم بطريقة منهجية منظمة عن طريق العمل الصالح (في الدنيا)، وضبط النفس، واتباع المثل الأخلاقية، والتعامل مع الذات ومع الواقع، وإخضاع الذات والعالم لقانون الإله الواحد بطرق متكاملة، لاتترك أية تفاصيل خارج نطاق عملية الخلاص المنهجية، بحيث يقوم المؤمن بإخضاع نسق حياته بكل تفاصيله لقواعد خارجية، فيكافئه الإله العادل على أفعاله. وتؤكد هذه الرؤية أيضا تزايد تحكم الإنسان في مصيره وفي بيئته، كما تؤكد تركز الاهتمام في هذه الدنيا. ولذا، فإن الخلاص لا يتم عن طريق الشطحات الصوفية والانسحاب من الدنيا، وإنما بطاعة قانون الإله وتسخير الذات والواقع في خدمته تسخيراً منهجياً، ومن ثم ظهرت روح الإنجاز بين اليهود، إذ توجد علاقة وثيقة بين الرغبة في التحكم وروح الإنجاز. ومع تزايد التحكم وروح الإنجاز، يزداد التوجه إلى المستقبل والتركيز عليه.

كل هذه العناصر هي، في نظر فيبر، أشكال من ترشيد علاقة الخالق بالمخلوق، ومع أن هذا الترشيد يتم في إطار ديني، فهو ترشيد تقليدي متوجه نحو القيمة التي تحددها المعايير الأخلاقية المطلقة، إلا أن الصيغة المنهجية التي يتم بها هي بمنزلة إعداد نفسي للإنسان والمجتمع يخلق تبادلاً اختيارياً أو قابلية للترشيد العلماني الحديث (وهو ترشيد إجرائي يتم خارج إطار أية مطلقات معرفية أو أخلاقية في مرحلة تاريخية لاحقة) لإخضاع الحياة الدينية لمنهج متسق يؤدي إلى استبعاد الطرق الارتجالية للتحكم، مثل السحر والأشكال البدائية للتنبؤ. فحل النبي محل الساحر، ثم استمرت العملية حتى حل البيروقراطي الحديث محل الجميع (وهذا هو ما يسميه فيبر "نزع السحر عن العالم")، أي أن اليهودية (باعتبارها ديانة توحيدية) دعمت الإتجاه نحو الترشيد في الحضارة الغربية (ومن ثم الحضارة الحديثة بوجه عام).

والجدير بالذكر أن فيبر يشير إلى أن اليهودية لم تكمل العملية الترشيدية نظرا لظهور عقائد غير رشيدة داخل اليهودية. فالأنبياء أكدوا أن الإله هو إله العالمين، ولكنهم مع هذا أكدوا أيضا أن جماعة يسرائيل هي وحدها شعبه المختار، وأن كل الشعوب الأخرى ليست إلا وسيلة لتحقيق غايته، أي أن يهوه أصبح إلهاً عالمياً وإله شعب يسرائيل في الوقت ذاته. وقد فسّر هذا التناقض على أساس أن يهوه هو رب العالمين حقاً بمقدار دخوله في ميثاق أو عهد مع شعب يسرائيل وحده.

وبهذا، أصبح أعضاء جماعة يسرائيل هم الشعب المختار، ولكنهم حينما أصبحوا فيما بعد شعباً منبوذا ليس لهم أي استقلال سياسي، بدؤوا في تفسير هذا المفهوم تفسيراً جديداً. فهذا الشعب المختار المنبوذ بوسعه، من خلال المعاناة والإيمان بالخالق، أن يصبح مخلّصاً للإنسانية جمعاء، وبهذا أصبح الشعب منبوذا لأنه مختار، بل أصبح النبذ هو أكبر شاهد على اختياره.

وقد واكب ذلك ظهور الأخلاقيات المزدوجة، التي تعني وجود مقياس للحكم على الشعب مختلف عن ذلك الذي يستخدم للحكم على الشعوب الأخرى، ثم قام عزرا

ونحميا بتشديد قبضة الشعائر على اليهود، وقوّيا من دعائم (الجيتو) الداخلي، وبذا بدأ الشعب اليهودي في عزل نفسه طواعية عن بقية الشعوب، وهذه الأفكار (خصوصية يهوه ـ الشعب المختار ـ الأخلاقيات المزدوجة ــ العزلة الشعائرية) تتنافى مع عملية الترشيد، تلك العملية التي قام بها المسيحيون البروتستانت قياماً كاملاً، وليس اليهود. ولكن فيبر يذهب، مع هذا، إلى أن اليهودية أسهمت إسهاماً أكيداً في توليد عملية الترشيد، وأن المسيحية الغربية ورثت هذه العناصر الرشيدة والترشيدية من العقيدة اليهودية، ثم قامت بتطويرها، ووصلت بهذا التطوير إلى منتهاه: العلمنة الكاملة للمجتمع.

ويتفق بيتر برجر مع ماكس فيبر في أن اليهودية كان لها أثر في عملية الترشيد، ولكنه ينسب لها أهمية أكبر من تلك التي ينسبها لها فيبر، ولتوضيح هذه النقطة يعرف برجر العلمنة بأنها "استقلال مجالات مختلفة من النشاط الإنساني عن سيادة المؤسسات الدينية ورموزها"، أي انحسار القداسة عن الدنيا انحساراً تدريجياً نتيجة لتزايد ترشيد العالم. ويشير برجر إلى أن ثمة واحدية كونية (بالإنجليزية: كوزميك مونيزم cosmic monism) تسم العبادات المصرية والشرقية القديمة التي تنطلق من الإيمان بأنه لا فارق كبيراً بين عالم الطبيعة والإنسان من جهة، وعالم الآلهة من جهة أخرى، إذ يحل الإله في الإنسان والطبيعة ويوحد بينهما (المرجعية الكمونية). ويرى برجر أن اليهودية تختلف عن الرؤى الكونية الوثنية (التي تتسم بالحلولية الكمونية) التي سادت في الحضارات المجاورة، وأن نقاط الاختلاف نفسها هي ذاتها التي جعلت اليهودية تؤثر تأثيراً مهماً في ترشيد الواقع ومن ثم في ظهور العلمانية:

١ ـ الإيمان بإله مفارق:

آمن العبرانيون، أو جماعة يسرائيل (حسب رأي برجر) بإله مفارق للدنيا (المرجعية المتجاوزة)، وهو ما يعني وجود ثغرة ومسافة بين الخالق والطبيعة وبين الخالق والمخلوقات، ومن ثم فإن القداسة تم نزعها إلى حدّ ما من العالم. فإله العهد القديم لا

يحل في الدنيا أو في أرض الوطن التي ينتمي إليها العابد، كآلهة العالم الوثني، وإنما يقف خارج الكون ويواجهه، فهو ليس بإله قومي مرتبط ارتباطاً حتمياً ونهائياً بجماعة يسرائيل في الماضي والحاضر والمستقبل، وإنما يرتبط بهذه الجماعة بعقد محدد واضح.

٢ ـ رؤية التاريخ باعتباره منفصلا عن الطبيعة إذ يتجلى فيه الإله:

يصف برجر العقد بين الإله وجماعة يسرائيل بأنه تاريخي، أي يتحقق في التاريخ الإنساني لا في آخر الأيام. ومعنى ذلك أن اليهودية ديانة تاريخية على العكس من الديانات الوثنية الحلولية (الكمونية) حيث يحل الإله في الطبيعة، ومن ثم فهي عبادات طبيعية. والعهد القديم لا يحوي أساطير كونية تخلع القداسة على كل شيء في الطبيعة، وإنما يحوي تاريخ أفعال الإله وأفعال بعض الأفراد المتميزين من ملوك وأنبياء، والأعياد اليهودية، في تصوره، لا تحتفل بقوى كونية، فهي ليست أعياداً طبيعية تحتفل بتغيير الفصول، وإنما هي أعياد تحتفل بأحداث تاريخية محددة. وكل هذا يعني أن القداسة تم انتزاعها من الطبيعة، بل ومن بعض أحداث التاريخ، ولا تتجلى القداسة إلا في جوانب محددة من تاريخ جماعة يسرائيل على وجه الخصوص، وتاريخ العالم بأسره على وجه العموم، أي أن بعض جوانب التاريخ، لا الطبيعة بأسرها، أصبحت هي موضع الكمون والحلول الإلهي.

٣ ـ ترشيد الأخلاق:

ثمة انفصال، إذن بين الإله والتاريخ من جهة والطبيعة من جهة أخرى، ولا تنتمي الشرائع والأخلاق التي يهتدي الإنسان بهديها لعالم الطبيعة الكوني، فهي أوامر من الخالق يتم تنفيذها في المجتمع داخل الزمان. ولكل هذا، يرى برجر، مثله مثل فيبر، أن الرؤية اليهودية تذهب إلى أن حياة الفرد والأمة يجب أن تسخّر في خدمة الإله تسخيراً منهجياً منظماً حسب القواعد التي أرسل بها، وبذلك يكون قد تم ترشيد الأخلاق الإنسانية بفصل الإنسان والأخلاق عن عالم الطبيعة، ومن ثم تم استبعاد التعاويذ والصيغ السحرية بوصفها وسائل للخلاص.

والمتتالية الكامنة في كتابات فيبر وبرجر، التي تربط بين التوحيد والعلمنة من خلال عملية الترشيد، هي كما يلي: ثورة توحيدية على الواحدية الكمونية الكونية ـ الإيمان بالإله الواحد المتجاوز للطبيعة والتاريخ (المرجعية المتجاوزة) ــ الإيمان بقدرة الإنسان على تجاوز واقعه وذاته ـ انعدام التوازن بين الذات والطبيعة ــ الترشيد، أي إعادة الصياغة لعملية الخلاص ولحياة المؤمن، وأخيراً للعالم بأسره، في ضوء الإيمان بالإله الواحد (المبدأ الواحد) لاسترجاع شيء من التوازن ـ عدم التعامل مع الواقع تعاملاً ارتجالياً، وإنما التعامل معه تعاملاً منهجياً للتحكم فيه خدمةً للإله أو المبدأ الواحد (ترشيد تقليدي متوجه نحو القيمة) ــ اختفاء القيمة هدف يحدده المرء (الترشيد الإجرائي)، وهذا النوع من الترشيد يتم دائما في واقع الأمر في إطار الطبيعة / المادة والإنسان الطبيعي / المادي (أي المرجعية الكامنة) ـ العلمنة الكاملة.

والمتتالية في رأينا ليست دقيقة وليست حتمية، فعملية الترشيد التي تتم داخل إطار توحيدي وداخل إطار المرجعية المتجاوزة تظل محكومة بالإيمان بالإله الواحد المتجاوز لعالم الطبيعة والتاريخ، ولذا نجد أن التوحيد يصر على الرؤية الثنائية، ويبرز الفروق بين النسبي والمطلق، وبين الإنسان الطبيعي والإنسان الرباني (الجسد والروح ــ الدنيا والآخرة ـ الأرض والسماء)، ولا يسقط في أية واحدية روحية أو مادية. وإذا كان الترشيد هو رد كل شيء إلى مبدأ واحد، فإن هذا يعني ببساطة أن المبدأ العام الذي سيرد إليه الكون في الإطار التوحيدي هو الإله المتجاوز للطبيعة / المادة، وهو مبدأ يؤكد وجود مسافة بين الخالق والمخلوق، وينطوي على الثنائية الفضفاضة وعلى التركيب. وهو مبدأ يمنح الواقع قدرا عالياً من الوحدة ولكنها وحدة ليست واحدية مصمتة، ولذا فهي لا تَجُبُّ التنوع والتدافع، وعلى هذا، فإن عملية الترشيد في الإطار التوحيدي لن تسقط في واحدية اختزالية، لأن التجريد مهما بلغ مقداره لا يمكنه أن يصل إلى الواحد العلي المتجاوز (فهو بطبيعته متجاوز للطبيعة / المادة، ولذا لا يمكن الوصول إلى قمة الهرم والالتصاق بالإله والتوحد معه والتربع معه على قمة الهرم، ومن ثم يستحيل التجسد، ويستحيل أن يفقد العالم هرميته، ويستحيل أن تختزل المسافة بين

الخالق والمخلوق، وأن يحل الكمون محل التجاوز. ولهذا يظل التواصل بين الخالق والمخلوق من خلال رسالة يرسل بها الإله تتضمن منظومة معرفية وأخلاقية مطلقة متجاوزة للطبيعة / المادة. ومن ثم، يظل الترشيد ترشيداً تقليديا يدور داخل إطار المطلقات التي أرسل بها الإله المتجاوز، ويظل الواقع مركبا يحتوي على الغيب ويسري فيه قدر من القداسة، ويظل الإنسان مستخلفا يعيش في ثنائية الروح والجسد لا في الواحدية المادية، وهي ثنائية تشير إلى الثنائية التوحيدية النهائية: ثنائية الخالق والمخلوق.

أما الحلولية الكمونية فأمرها مختلف تماماً، وهي التي تُوجِد في تصورنا قابلية للعلمنة، فالحلولية لها شكلان: وحدة الوجود الروحية، و"Acosmism" وحدة الوجود المادية."Pancosmism" ووحدة الوجود، سواء في صيغتها الروحية أم في صورتها المادية، رؤية واحدية تردُّ الواقع بأسره إلى مبدأ واحد هو القوة الدافعة للمادة، الكامنة فيها، التي تتخلل ثناياها، وتضبط وجودها، وهو يسمى "الإله" في منظومة وحدة الوجود الروحية، ويسمى "قوانين الحركة" في وحدة الوجود المادية، وحينما يُرَدُّ العالم إلى هذا المبدأ الكامن تسقط كل الثنائيات، ويتحول العالم إلى كلٍّ مُصْمَتٍ لا يعرف أية فجوات أو أي انقطاع، ويصبح الإنسان جزءاً لا يتجزأ منه، غير قادر على تجاوزه.

والمتتالية التي نقترحها لتفسير علاقة الحلولية بالعلمانية هي ما يلي: واحدية كونية تردُّ العالم بأسره إلى مبدأ واحد كامن فيه - ترادف الإله والطبيعة والإنسان وإنكار التجاوز - عالم يحكمه قانون واحد وحالة اتزان بل وامتزاج والتحام بين الإنسان الطبيعي / المادي، والطبيعة / المادة - سيادة القانون الطبيعي / المادي، وترشيد (إعادة صياغة) البشر والمجتمع حسب مواصفات هذا القانون - العلمنة الشاملة.

وعملية الترشيد والتجريد في إطار حلولي كموني تؤدي إلى الواحدية الكونية المادية التي تسقط كل الثنائيات، وتؤدي إلى هيمنة المبدأ الطبيعي المادي الواحد. وتستمر عملية التجريد لا تحدها حدود أو قيود. بل إن الإطار الحلولي الواحدي يساعد على

سرعة اتجاهها إلىنقطة الواحدية المادية، حيث يصبح المبدأ الواحد كامنا تماما في العالم الطبيعي، وتختفي الثنائيات، وتسقط المسافات، وتختزل العالم إلى مستوى طبيعي واحد أملس لا يمكن تجاوزه، مكتف بذاته، يحوي داخله كل ما يلزم لفهمه، ويتحرك حسب قانون صارم مطرد كامن في ذاته.

إن المتتالية التي نقترحها هي عكس المتتالية التي يقترحها فيبر وبرجر، فليس التوحيد هو الذي يؤدي إلى العلمانية وإنما الحلولية الكمونية. ولعل الضعف الأساسي في متتالية فيبر وبرجر هو أنها لا تفسر: لِمَ، وكيف تم الانتقال من الترشيد التقليدي في إطار المرجعية المتجاوزة والمتوجهة نحو القيمة، إلى الترشيد الإجرائي في إطار المرجعية الكامنة والطبيعة / المادة؟ فهما يقفزان من خطوة إلى التي تليها دون أن يبيّنا الأسباب.

وقد تمت عملية القفز هذه لأن كلاًّ من فيبر وبرجر، منظّرَيْ علم الاجتماع الغربي، لم يستطيعا التمييز بين الواحدية المادية الحلولية الكمونية التي تُسْقِط الثنائيات والمطلقات والمركز من جهة، والتوحيد (بما يحوي من تجاوز وثنائية) من جهة أخرى، ولعل هذا يعود، في حالة فيبر وبرجر إلى أن خلفيتهما الدينية الغربية جعلت نموذجهما التحليلي غير قادر على رصد هذا الفرق الدقيق والجوهري. فقد سيطرت رؤية حلولية كمونية على الفكر الديني المسيحي الغربي. وهذه الرؤية ذات أصل بروتستانتي وذات جذور غنوصية، ولكنها هيمنت على الوجدان الديني المسيحي الغربي. وقد أدت هذه الرؤية إلى تأرجح حاد بين رؤية للإله الواحد باعتباره مفارقا تماماً للعالم (إلى حد التعطيل) يتركه وشأنه مثل إله اسبينوزا، فيصبح العالم كتلة موضوعية صماء بلا معنى ولا هدف (التمركز حول الموضوع)، أو هو إله حال تماماً لا ينفصل عن الذات الإنسانية (التمركز حول الذات). وفي كلتا الحالتين لا علاقة بين الإله والعالم، فهو إما مفارق تماماً له، أو حالّ كامن فيه تماماً، أي إنها اثنينية أو ثنائية صلبة، وليست ثنائية تكاملية.وإن كان يمكن القول بأن الأمر الأكثر شيوعاً الآن في الغرب هو فكرة الإله الحال والكامن في الطبيعة والإنسان. وهو أمر متوقع تماماً، فالمسيحية الغربية تعيش في

تربة علمانية كمونية. ولذا انتفى الإله المفارق حتى حد التعطيل في القانون الطبيعي، ولم يبق منه سوى ذرات وترسبات كامنة في نفوس بعض من لا يمكنهم قبول وحشية النظام العلماني الواحدي المادي. وفيبر وبرجر يتحركان داخل هذا الإطار الحلولي الكموني، ولذا لم يتمكن أيّ منهما أن يرصد تصاعد معدلات الحلولية والكمونية في اليهودية والمسيحية (منذ عصر النهضة). ولهذا، نجد أن كلاً منهما ـ في دراسته لليهودية ـ قد أهمل المكون الحلولي القوي في العقيدة اليهودية، والذي يتبدى بوضوح في صفحات العهد القديم، وبخاصة في أسفار موسى الخمسة. وقد ركزا في تحليلهما على كتب الأنبياء، التي تحتوي عنصراً توحيدياً قوياً، ولكنها الاستثناء لا القاعدة في العهد القديم. ويبدو أن معرفة كل منهما بالتلمود ليست معرفة مباشرة، وإنما هي من أقوال الآخرين ومراجعاتهم، ولذا لم يلحظ أي منهما النزعة الحلولية القوية داخل التلمود، ولم يلحظا الفروق الجوهرية بين الرؤية التوحيدية كما ترد في كتب الأنبياء والرؤية الحلولية الكمونية في التلمود. وأخيراً، لا توجد أية إشارة إلى القبَّالا في كتاباتهما باستثناء إشارات عابرة تدل على أن أصحابها لا يعرفون التراث القبالي بما فيه الكفاية، وربما يعرفون مصطلح القبَّالا وحسب.

ويتضح عدم إدراك برجر للمكوِّن الحلولي في اليهودية في حديثه عن التصور اليهودي للإله باعتباره إلهاً مفارقاً للطبيعة وللإنسان. فاليهودية تركيب جيولوجي تراكمي، ولذا تنطوي على التصور التوحيدي للإله، ولكن إلى جواره هناك تصورات أخرى تتناقض مع التصور التوحيدي تماما، وهي تصورات أكثر شيوعا ومركزية من التصور التوحيدي. كما أن برجر في حديثه عن الأعياد اليهودية يقول: إنها أعياد تحتفل بأحداث تاريخية ولا تحتفل بقوى كونية. وقد بيّنا في دراستنا للأعياد (وانظر موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية ج٥) أنها تحتوي كلاً من العنصرين، فعيد الفصح هو عيد خروج الشعب من مصر (مناسبة تاريخية)، وهو عيد الربيع (مناسبة كونية) في الوقت ذاته. أما ترشيد الأخلاق، فقد قضت عليه الأخلاقيات المزدوجة التي

اتسم بها أعضاء الجماعات اليهودية بوصفها جماعة وظيفية. ومن المعروف أن اليهودية (مع هيمنة القبَّالا) سيطر عليها الإيمان بالسحر والتعاويذ، وزادت شعائر الطهارة، وهو ما جعلها قريبة من العبادات الوثنية الحلولية القديمة التي يفترض أن اليهودية التوحيدية قد تمرَّدت عليها. وقد أشار فيبر إلى سقوط اليهودية في الحلولية، ولكنه قرر، بناء على هذا، استبعاد اليهودية من نموذجه التفسيري، زاعما أن التوحيد اليهودي قد استمر من خلال العقيدة المسيحية.

إلى جانب هذا، أهمل كل من فيبر وبرجر رصد تصاعد معدلات الحلولية والكمونية في المسيحية الغربية ذاتها (وفي المجتمع الغربي عامة). فلم يتحدثا عن الربوبية والماسونية وظهور القبالا المسيحية وتغلغل الحلولية الكمونية في الفكر الديني المسيحي وبخاصة في الفِرَق البروتستانتية.

ونحن نذهب إلى أن العلمانية هي شكل من أشكال الكمونية المادية، وأن ما حدث هو أن معدلات الحلولية الكمونية في الحضارة الغربية والمسيحية الغربية تزايدت تدريجيا إلى أن وصل الكمون إلى منتهاه (وأصبح الإله كامناً تماماً في الطبيعة والتاريخ)، فظهرت المنظومة العلمانية. وبهذا المعنى ولدت العلمانية من رحم كل من: اليهودية والمسيحية، الإصلاحيتين بعد تراجع التوحيد والتجاوز مع تزايد الحلول والكمون.

والمتتالية التي نقترحها أبسط من متتالية برجر وفيبر، كما أن لها قيمة تفسيرية أعلى، وعلى سبيل المثال، يمكن فهم الإصلاح الديني (وهو أول حلقة في عملية العلمنة في الغرب) وانتشار الصوفية الحلولية في صفوف البروتستانت في ضوء هذه المتتالية، وهي تبين علاقة الفكر الإنساني (الهيوماني)، مثلا، بالفكر البروتستانتي على أساس أنهما نوعان من أنواع الفكر الحلولي الكموني الواحدي، فقد حقق الفكر الإنساني (الهيوماني) الواحدية من خلال استبعاد الإله، وحقق الفكر البروتستانتي الواحدية نفسها إما من خلال حلول الإله في الإنسان والطبيعة، أو من خلال مفارقته لهما حتى حد التعطيل، أي أن واحدية الفكر (الهيوماني) تعبير عن حلولية كمونية مادية، بينما

واحدية الفكر البروتستانتي تعبير عن حلولية كمونية روحية. ويعد اسبينوزا نقطة تحول هامة إذ عبر عن تـوازي هذيـن الضربـين مـن الحلوليـة الكمونيـة في عبارتـه "الإلـه أي الطبيعة"، ومن تحت عبـاءة اسـبينوزا خرجـت المنظومـات العلمانيـة الفلسـفية الغربيـة، فيأتي هيجل، وهو صاحب نظام حلولي كموني واحدي شامل يتسم بتعدديـة ظـاهرة وواحدية صلبة كامنة تتوحد في نهايته الـروح بالطبيعـة والفكـر بالمـادة والكـل بـالجزء والمقدس بالزمني، ثم يأتي نيتشه، وهو فيلسوف حلولي كمونـي آخـر، ليشـكل القمـة (أو الهوة) الثانية في الفلسفة العلمانية، فهو يلغي الثنائية الظاهرة تماما ويصل بالنسق إلى الواحدية الكاملة، فيعلن أنه لا فكر، أو روح، أو اسم، لإلـهٍ وإنمـا محـض مـادة، وهـي مادة سائلة لا قانون لها سوى قانون الغاب، ولا إرادة لها سوى إرادة القوة، ولا وجود إلا الأجزاء، فيموت الإله وتسقط فكرة الكل ذاتها.

وإذا كان المشروع التحديثي للاستنارة قد خرج من تحت عبـاءة "اسـبينوزا"، فقـد خرجت ما بعد الحداثة بوجهها القبيح من تحـت عبـاءة نيتشـه. ثـم جـاء دريـدا الـذي وصل بالسيولة إلى منتهاها وأعلن أن العالم لا مركز له ولا معنى، وأنه سيولة لا يمكـن لأحد أن يصوغها أو يفرض عليها أي شكل، وإننا حينما ننظر لانـرى قـانون الطبيعـة الهندسي (على طريقة اسبينوزا) ولا الغابة التي تحكمها إرادة البطل (على طريقة نيتشه) وإنما نرى الهوة (أبوريا)، وهذا هو عالم "مادونا" و"مايكل جاكسون" (عـالم تتسـاوى فيه مادونا بمايكل جاكسون ووليام شكسبير)، عـالم عبـارة عـن موجـات متتاليـة بـلا معنى، عالم علماني صلب تماماً.

ونحن نرى أن بروز اليهود في الحضارة الغربية العلمانية (وليس قبل ذلك) يعـود إلى أن مفردات الحلولية هي مفـردات هـذه الحضـارة، وإلى أن اليهـود (لعمـق الحلوليـة في تراثهم الديني) أكثر كفاءة في الحركة في هذا العـالم العلمـاني الـذي يتسـم بالوحدانيـة المادية. وقد وصفت القبالا بأنها تطبيع للإله وتأليه للطبيعة، وهو وصف دقيق للعلمانية التي ترى أن الإله هو المبدأ الواحد الذي يسـري في الطبيعـة (فيتـم تطبيـع الإلـه) والـتي

تذهب إلى أن العالم مكتف بذاته (واجب الوجود) يحوي داخله ما يكفي لتفسيره (فيتم تأليه الطبيعة)، وهذه المقولة هي نظرية اسبينوزا كاملة. كما وصفت القبالا بأنها تجنس الإله (أي تجعل الجنس هو المبدأ الواحد الذي يرد إليه كل شيء) وتؤله الجنس. وهذه المقولة في نظرية فرويد في حالة جنينية، ومفردات القبالا (والحلولية الواحدية الروحية) الأساسية (الجسد والتنويعات المختلفة عليه: الرحم - الأرض - الجنس - ثدي الأم) هي نفسها مفردات الحلولية الواحدية المادية، أي العلمانية تقريبا. ولذا من الممكن النظر إلى اسبينوزا وفرويد باعتبارهما "يهودا" ولا يمكن رؤية بروزهما وعلمانيتهما الشرسة باعتبارها نتيجة انتمائهما اليهودي، وإنما يجب أن نضعهما في السياق الحلولي الكموني الواحدي الأكبر، وأن نضع الحضارة الغربية العلمانية ذاتها في السياق نفسه، ومن ثم فإنّ اسبينوزا وفرويد (اليهوديين) وهوبز ويونج (المسيحيين)، على سبيل المثال، هما تعبير عن النمط الحلولي الواحدي المادي (الغنوصي) نفسه، ومن هنا فإن الجميع يؤمن بالرؤية نفسها ويستخدم اللغة والمفردات نفسها، ويصبح الانتماء المسيحي أو اليهودي مسألة ثانوية هامشية، ولا تصلح أساساً للتصنيف والتفسير.

قائمة المراجع

-Baron, Salo Wittmayer. *A Social and Religious History of the Jews*, Vol.1 (New York: Columbia University Press, 1937).

-Berger, Peter. *Charesma and Religious Innovation: The Social Location of Israelite Prophecy*. **American Sociological Review** 28 (December, 1963): 940-50.

-Berger, Peter. *The Sacred Canopy* (New York: Doubleday, 1967).

-Berger, Peter. *The Homeless Mind: Modernization and Conciousness*. (New York: Vintage Books, 1974).

-Fahey, Tony. *Max Weber's Ancient Judaism*. **American Journal of Sociology** (July, 1982).

-Liebeshutz, Hans. *Max Weber's Historical Interpretation of Judaism*. Leo Baeck Institute Yearbook 9 (1964): 41-68.

-Neusner, Jacob. *Religion and Society: The Case of Ancient Judaism,* in Neusner, Jacob ed. **Take Judaism for Example: Studies Towards the Comparison of Religions,** (Chicago: University of Chicago Press, 1983.

-Peterson, D. *Max Weber and the Sociological Study of Ancient Israel*, in Johnson, Harry ed. **Religious Change and Continuity**. (San Francisco: Jassey- Bass, 1979).

-Raphael, Freddy. *Max Weber and Ancient Judaism*. **Leo Bacck Institute Year book** 18 (1973): 41-62.

-Schipper Ignaz. *Max Weber on the Sociological Basis of the Jewish Religion*. **Journal of Jewish Sociology** 1 (December, 1959).

-Shmueli, Ephraim. *The Novelties of the Bible and the Problem of Theodicy in Max Weber's Ancient Judaism,* **Jewish Quaterly Review** 60 (Summer, 1969).

-Sombart Werner. *The Jews and Modern Capitalism*. (London, Fischer Unwin, 1913).

-Warner, R. *Monistic and Dualistic Religion,* in Stark, Radney ed. **Religious Movements:** *Genesis, Exodus, and Numbers* (New York: Scribner's, 1985).

-Wax Murray. *Ancient Judaism and the Protestant Ethic* American Journal of Sociology 65 (March, 1960).

-Weber Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated by Talcott Parsons. (New York: Scribner's, 1958).

-Weber Max. *Ancient Judaism*, (New York: The Free Press, 1967).